

Por una antropología del corazonar comprometida con la vida

*Patricio Guerrero Arias**

*Corazonar: pensar con el corazón liberado,
nutrir el pensamiento con el impulso de la vida poniendo voluntad.*

Consejo de Gobierno Pueblo Kitu Kara

Corazonamientos para empezar a andar

Ya las antiguas sabidurías del corazón de los pueblos de Abya-Yala anunciaban la llegada de un tiempo en el que: empezaría a amanecer en mitad de las tinieblas, tiempos de Pachakutik, tiempo que generará profundas transformaciones cósmicas y espirituales, del espacio, del tiempo, pero sobre todo, del sentido de la existencia. Parece que ese tiempo le ha llegado también a la academia y, por tanto, a la Antropología, la misma que ha recorrido un largo camino desde que surgió como un instrumento al servicio del poder y la dominación colonial, sustentada en la hegemonía de una razón sin alma, que transformó seres humanos en objetos exóticos de estudio, en simples informantes, hasta llegar hoy a un momento histórico en el que se hace necesario un Pachakutik del sen-

* Antropólogo. Máster en Estudios de la Cultura (UASB), doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar. Docente en la Carrera de Antropología Aplicada y Comunicación Social de la UPS-Sede Quito. e-mail: eguerrero@ups.edu.ec

tido, que nos obliga a preguntarnos sobre el sentido teórico, metodológico, pero sobre todo, ético y político de nuestras propias praxis.

Lo que no podemos olvidar es que los procesos de transformación de las disciplinas y de la academia no han sido resultado de sus reflexiones internas ni de la inteligencia de sus intelectuales, sino que han sido impulsados por los procesos de lucha por la existencia de los pueblos, que históricamente sufrieron la dominación en sus propios, cuerpos, subjetividades, conocimientos y espíritus; es desde esas luchas ininterrumpidas por la existencia que emerge la necesidad de empezar a mirar desde la fuerza de la sabiduría del corazón la posibilidad de construir una antropología del corazonar, que tiene la vida como horizonte para que nos permita comprometernos con ella, motivo de reflexión de este trabajo.

El corazonar como respuesta insurgente a la colonialidad del poder, saber y ser¹

...a cada uno llegará su tiempo de abrir el corazón y la mente, nosotros decimos el tiempo del corazonar a lo que le toca, es un ratito dejar descansar hacerle descuidar un poco la cabeza, para sentir lo que acá esta latiendo.

Manuel Gómez

Presidente del Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara

Aún la academia está prisionera de un epistemocéntrismo que sigue siendo hegemónico, pues nos cuesta desprendernos de la vieja piel de la razón (Kowi en Walsh, 2005) de la cual seguimos siendo sus orgullosos guardianes, puesto que la mayor parte de reflexiones, siguen atrapadas en las mismas matrices logocéntricas que el pensamiento crítico dice cuestionar; de ahí que hemos planteado el corazonar las epistemologías hegemónicas desde el potencial de las sabidurías insurgentes o sabidurías del corazón, no solo como una forma de indisciplinar las

ciencias, sino de decolonización² del poder, del saber y del ser, de la academia y, sobre todo, de la propia vida.

Desde la matriz colonial de poder, así como se dominó, silenció, subalternizó seres humanos, conocimientos y prácticas de vida; se hizo lo mismo con la afectividad, con las emociones, con la espiritualidad, pues éstas negaban la hegemonía de una racionalidad que ve al mundo y la vida como objetos de dominio, por tanto, no había espacio para ellas; por eso, la afectividad y la espiritualidad fueron excluidas de la academia, pues construir un saber disciplinario instrumental al poder, demandaba, la negación de la ternura y del sentido sagrado de la vida.

Una de las expresiones más perversas de la colonialidad ha sido erigir la razón como el único universo, no solo de la explicación de la realidad, sino como el único atributo de la propia constitución de lo humano, al definir al “hombre como ser racional”, y decir que la humanidad solo depende de nuestra capacidad de razonar, se nos construye como seres fragmentados, por ello nos secuestraron el corazón y los afectos, pues una de las formas más perversas de la colonialidad del ser ha sido la colonización de la afectividad, el despojo de nuestras emociones, sensibilidades, de la ternura; fuerzas insurgentes, desde las cuales la humanidad ha luchado por la vida.

Hoy sabemos, como nos enseña la sabiduría Secoya, que también somos estrellas con corazón y con conciencia, que existimos no solo porque pensamos, sino porque sentimos, porque tenemos capacidad de amar; por ello, hoy se trata de recuperar la sensibilidad, de abrir espacios para la insurgencia de la ternura, que permita poner como principio de lo humano el corazón, sin que eso implique tener que renunciar a la razón, pues de lo que se trata es de dar afectividad a la inteligencia, de empezar a sentipensar la vida. Corazonar busca desplazar el centro hegemónico de la razón para poner primero el afecto, pero no por ello negar la razón, sino romper su hegemonía. En el razonar no existe es-

pacio para la afectividad, mientras que en el corazonar se pone primero algo que siempre fue negado por razones de poder: el corazón, pero esto no excluye a la razón, sino que la integra, pues en la unidad de corazón y razón, está lo que nos constituye como seres humanos plenos.

En consecuencia, se hace necesario recuperar la dimensión insurgente que tienen la afectividad y la espiritualidad, y empezar a corazonar no solo las epistemologías, sino sobre todo la propia vida. Corazonar constituye, por tanto, una respuesta espiritual, política, insurgente a un modelo civilizatorio que prioriza el capital sobre la vida, a fin de hacer posible la decolonización del poder, del saber y del ser, que nos permita construir desde la sabiduría del corazón, un horizonte 'otro'³ de existencia.

Abriendo caminos para una antropología comprometida con la vida

Frente a una antropología colonizadora, erigida como ciencia de indios, negros y marginalizados de sociedades simples, frías, primitivas, bárbaras, salvajes, subdesarrolladas, premodernas de pequeña escala: del tercer mundo; surge la necesidad de una antropología distinta, que emerge desde nuestros propios territorios del vivir y del luchar, y se alimenta de los procesos de insurgencia material y simbólica de actores históricamente silenciados y subalternizados, que han hecho de la cultura la fuerza vital de sus luchas por la existencia y que hoy muestran la vitalidad de su agencia histórica y política, y cuyas luchas interpelan al conjunto de la sociedad y de la ciencia y, por tanto, de la antropología, a fin de decolonizarla, para que éstas respondan a las demandas de la propia vida; esto es lo que ha hecho posible una antropología del corazonar comprometida con la vida.

La reflexión sobre la necesidad de abrir caminos de decoloniza-

ción de la antropología en particular, y de las ciencias sociales en general, ya se venía discutiendo y aplicando en la Escuela de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana, desde hace algún tiempo atrás.⁴ Un eje vital de esta reflexión es que si la vida ha sido siempre el horizonte de las luchas de todos los pueblos de la humanidad sometidos a la dominación, debe ser en consecuencia la vida el horizonte para la praxis antropológica que rompa con el objetivismo, la neutralidad y la asepsia positivista, y que se plantea la necesidad de comprometerse con la propia vida, no solo para estudiarla, sino sobre todo para aportar militantemente a su transformación.

Otro sentipensar clave de esta propuesta es que los cambios sociales no se generan desde los horizontes del saber, desde la academia y los epistemes, sino desde los territorios del vivir, desde la lucha por la existencia y de la mano de la sabiduría.

Una antropología del corazonar combate todo aquello que no permite crecer y reafirmar la existencia; por ello, lucha activamente por la decolonización del poder, del saber, del ser y de la vida. Busca aportar a la construcción de subjetividades políticas otras, de actores sociales, políticos e históricos y se pregunta sobre la construcción de qué tipo de sujetos y de qué proceso de existencia está aportado a construir.

Busca hablar desde sus propios territorios del vivir y, con sus propias palabras, contribuir a sembrar formas distintas del decir, del nombrar, decir al igual para poder, como dice el anciano guaraní Karai Miri Poty: “ser nuestra propia agua, nuestra propia tierra, nuestro propio sol”. Por ello plantea superar el concepto de cosmovisión de la vieja antropología que tiene un sentido cognitivo, por el de ‘cosmoexistencia’ o ‘cosmovivencia’ de las sabidurías del corazón. La ‘cosmo-visión’, como categoría antropológica, no considera una dimensión vital: la vida como eje y horizonte, en la sabiduría de todos los pueblos de Abya-Yala, no se teje la trama de la vida fuera del orden cósmico; en consecuencia, la es-

piritualidad y horizontes que tienen esta dimensión como el Sumak Kawsay, son mucho más que una simple cosmo-visión; es decir, una forma de mirar cognitivamente el cosmos, sino que el *Runa* (ser humano) para poder encontrar el sentido de su ser, su sentir, su pensar, su decir, su hacer en el cosmos, no lo hace solo intelectualmente, sino vivencialmente, como un acto de profundo amor a la vida, a la naturaleza de la que forma parte, sintiendo profundamente y construyéndola día a día en los territorios del vivir; por tanto, no solo es cosmovisión, sino que es cosmovivencia, cosmoexistencia.

Debemos empezar a aprender de las sabidurías del corazón y la existencia

...la sabiduría sería ese saber espiritual de múltiples colores que vienen de muchas partes, pero que también, no solo está en la cabeza, sino en el corazón.

Manuel Gómez

Resulta equivoco creer que sea dentro de los mismos marcos epistémicos en que se ha sostenido la colonialidad del poder, del saber y del ser que se puede construir un horizonte otro de existencia. Nos preguntamos: ¿se podrá dar una real decolonización del saber, si solo aspiramos a enriquecer el episteme moderno, o al contrario, no será necesario una desestructuración radical del mismo? Sentipensar un horizonte distinto para la vida requiere no tanto de epistemología, sino de empezar a hablar y aprender con humildad del potencial político de las sabidurías del corazón.

Sentipensamos que la decolonización de las epistemologías que han sido el sostén de la colonialidad del poder del saber y del ser, demanda incorporar la afectividad y las sabidurías que el sentido disciplinar del saber académico desechó, a fin de empezar a corazonar las

epistemologías hegemónicas; eso implica una ruptura radical de las fronteras disciplinarias; romper con la arrogancia del saber científico, y tener la humildad para empezar a aprender de sabidurías otras surgidas desde los actores colonizados.

Es necesario que se reconozca el potencial de la sabiduría como fuente de sentido y conocimiento, no solo para el saber académico, sino para la vida; es hora de que empecemos con humildad a aprender de la sabiduría de abuelas y abuelos, de Taitas y Mamas de Abya-Yala, para que el viejo Antonio, Taita Marcos, Joselino Ante, Condori Mamani, Juan García, Mama Tránsito Amaguaña, Mama Dolores Cacuango entre otras, dialoguen en equidad de condiciones con Godelier, Levi-Strauss, Foucault, Bordieu. Deleuze, etcétera; ya es hora de que aprendamos de la sabiduría shamánica, cimarrona y se haga evidente su presencia en los programas académicos y se las visibilicen en todo su potencial ético y político.

Existe dificultad para un real desprendimiento y decolonización del epistemocentrismo aún hegemónico en la academia, pues se sigue pensando y hablando solo en términos de epistemes, aunque a esos otros conocimientos les llamemos ‘epistemologías otras’, ‘epistemologías del sur’, lo que implica que se caracteriza el conocimiento fronterizo desde categorías del saber occidental que decimos decolonizar. Pero si de lo que se trata es de abrir espacios para que los conocimientos y saberes otros puedan visibilizarse y expresarse, hay que hacerlo desde sus propios territorios del nombrar y del decir, desde sus propias categorías, y desde ellas, más que llamar epistemologías al horizonte de conocimientos, experiencias, sentires, saberes, prácticas, con los que orientan su existencia, los pueblos subalternizados, la denominan *sabiduría*; entonces preferimos hablar no de ‘epistemologías otras’, sino de *sabidurías insurgentes o sabidurías del corazón y la existencia*, porque su potencial insurgente radica en que frente al sentido fragmentador y totalitario de la razón, de la epistemología y de la ciencia, que solo nos ofrece teorías, información y datos; las sabidurías insurgentes nos aportan referentes de sentido para

el vivir, nos permiten una visión integral de la vida, pues tienen la capacidad de integrar la afectividad, la espiritualidad, el corazón, la razón y la acción, pues no se queda en la teorización de la realidad, sino que impulsa la lucha por su transformación; las sabidurías del corazón aportan no solo referentes epistémicos, sino sentidos éticos políticos, estéticos y eróticos ‘otros’, distintos de la existencia.

Lo anterior no implica la negación fundamentalista de Occidente, ni de las categorías del saber occidental, pues eso sería absurdo; de lo que se trata es de hacer evidente el sentido perverso que Occidente y el epistemocentrismo han tenido para el dominio de la vida, y tener claro que en Occidente y en sus epistemes, no está la posibilidad para poder ofrecerle a la humanidad horizontes diferentes para la existencia; lo irónico es que esos horizontes otros están surgiendo desde los pueblos, sabidurías y culturas a los que Occidente negó su condición de humanidad. No se trata entonces de negar la epistemología, sino de corazonarla, darle el calor de la ternura para superar una razón sin alma y construir un conocimiento que tenga el calor y la poética de la vida, y haga de esta el horizonte de su praxis teórica, metodológica, de su ética y política.

Desde la sabiduría se abre la posibilidad de recuperar la dimensión femenina y espiritual de la existencia, y mirar el potencial político de la espiritualidad y el potencial espiritual de la política nos ayuda a comprender que la espiritualidad no es sino la expresión política del amor, y entender como nos enseñaron los indios Pueblo que: “La espiritualidad es la forma más alta de la conciencia política”.

Para enfrentar el sentido logocéntrico, combatir la crisis de sentido, el déficit simbólico y la crisis ecológica que atraviesa el planeta, que implica no solo contaminación ambiental, sino sobre todo espiritual, una antropología del corazonar propone construir no solo una ecología que implica la hegemonía del logos, sino una ecosabiduría del espíritu,

o una sabiduría de la naturaleza, que nos permita no solo entender epistémicamente el dolor de la Madre Tierra, sino sentir desde el corazón su sufrimiento y actuar activamente para su sanación, a fin de que la humanidad desde la sabiduría del corazón pueda hacer un urgente pacto de ternura con la vida, si queremos seguir tejiendo la sagrada trama de la existencia.

Transitando por el mundo del sentido para comprender el sentido del mundo

Frente a esa vieja visión de la antropología como ‘ciencia del hombre’, una antropología del corazonar la mira como ciencia del ser humano, que busca comprender las tramas de sentido que las sociedades tejen a través de las construcciones materiales y simbólicas de su cultura. La antropología nos posibilita poder andar por el mundo del sentido, a fin de comprender el sentido del mundo; señala que el sentido está en todo el cosmos de significantes, significados y significaciones que habitan nuestros imaginarios y representaciones, que nos permiten sentir y pensar el mundo y la vida; están en nuestros discursos desde los cuales hablamos sobre el mundo y la vida; y están en nuestra praxis que nos permiten actuar en el mundo y la vida. En definitiva, aunque parezca tautológico, podríamos decir que el sentido de la antropología es contribuir a la construcción de sentidos distintos de la existencia.

Sostiene la necesidad de entender a la antropología como la ciencia de la alteridad, de las diversidades y las diferencias. Mira la diversidad como expresión de la riqueza de la propia vida, y la diferencia como la conciencia política de esa diversidad. La antropología, como ciencia de la alteridad implica verla no solo como la ciencia de ‘el otro’, de la otredad, sino también de la mismidad, de ‘nosotros mismos’; puesto que la alteridad debe ser entendida ya no como la extrema exterioridad del otro, como una otredad encerrada en sí misma, sino, como una alteri-

dad que se construye en el encuentro dialógico entre nuestra mismidad con esa otredad que mutuamente se habitan, pues como nos enseña la sabiduría Nahuatl: Yo soy tú, tu eres yo, y juntos somos Dios. Por ello, frente a la radical ausencia del otro impuesta por la colonialidad promueve, la radical insurgencia de la alteridad, a fin de que juntos podamos compartir dolores, sufrimientos, tejer sueños, utopías, esperanzas, alegrías y luchas por cambiar la vida.

Rompe además con la noción humanista y antropocéntrica de la alteridad que la reduce solo a los seres humanos, pues han sido la base para la legitimación de la dominación falocéntrica sobre la naturaleza y la vida; siguiendo las enseñanzas de las sabidurías insurgentes de los pueblos de Abya-Yala propone una alteridad cosmobiocéntrica, que no hace del ser humano su centro, sino del cosmos y la vida.

Tejiendo una estrategia conceptual de la cultura

Una antropología comprometida con la vida plantea la necesidad de replantearse la mirada que se ha venido construyendo sobre la cultura, a la que busca entender, no desde un concepto unívoco, como lo ha hecho la vieja antropología, sino desde la necesidad de tejer una estrategia conceptual de la cultura, que considere la polisemia, la complejidad y multidireccionalidad que la cultura tiene; que la mire desde perspectivas políticas, y que tenga como eje, la potencialidad histórica y los horizontes de existencia de los sujetos que la construyen, esto implica considerar la dimensión política de la cultura y la dimensión cultural de lo político, mirar la cultura como lo que siempre ha sido, una fuerza insurgente de sentido para la reafirmación de la vida.⁵

La cultura no puede continuar observada desde perspectivas cognitivas, letradas, como cultivo del espíritu, como un indicador de desarrollo estético y moral, que se expresa solo en las artes de las elites, ni

puede ser confundida con folclor como sostenía la visión racializada de la teoría tradicional ilustrada. Se hace necesario una mirada distinta que vea a la cultura como una construcción simbólica de sentido, social e históricamente situada, que está también atravesada por relaciones de poder, tiene por lo tanto una profunda dimensión política, pues sus significados son motivo de disputa semiótica y política; la cultura es un campo de batalla ideológico por el control de los significados y las significaciones sociales y el poder interpretativo; es un escenario de luchas de sentidos, de combate por la hegemonía que inevitablemente se expresan en toda sociedad, en sus luchas por la vida y por cambiar la vida.

Si la cultura es un escenario de luchas de sentido, entonces, debe ser sentipensada con relación al poder, ya que por un lado, la cultura puede ser instrumentalizada desde el poder para su legitimación; el ejercicio de la dominación y la naturalización de las desigualdades, a través de lo que hemos llamado, procesos de usurpación simbólica. Pero por otro, la cultura es un instrumento insurgente contrahegemónico necesario para la lucha por la impugnación y superación de toda forma de poder y dominación, que ha hecho posible procesos que hemos caracterizado de ‘insurgencia simbólica’.⁶

Ver los procesos de usurpación simbólica abre posibilidades para subvertir la perspectiva teórica, metodológica, ética y política de la antropología colonial que se especializó en estudiar a los actores subalternizados; ahora es necesario hacer una antropología del poder para entender sus representaciones, sus discursos y praxis, sus mundos simbólicos y de vida, develar los sentidos de su ejercicio, su legitimación y su reproducción.

Mirar los procesos de insurgencia simbólica permite desplazar la cultura de los territorios académicos y disciplinares que han monopolizado su análisis, y mirarla en los territorios de la vida, como fuerza para

transformarla; esto ayuda a romper su sentido cognitivo y entender que la cultura se teje en los cotidianos territorios del vivir, por actores que hacen de la cultura el eje de sus luchas por la existencia, lo que significa, desechar la noción de rescate cultural por su sentido colonizador y paternalista que convierte a las comunidades en objeto de las políticas culturales de los rescatadores para reafirmar su dependencia, volviéndose un acto colonial; pero si entendemos que la cultura es una construcción para la reafirmación y transformación de la vida, se hacen necesarios procesos de revitalización cultural en los cuales las comunidades ponen en acción el potencial de su agencia cultural, política e histórica y abren espacios concretos de decolonización y liberación; lo que ofrece mayores posibilidades políticas para interpelar las ciencias e indisciplinar las disciplinas, como condición para la decolonización del saber, proceso que no puede darse solo al interior de la academia, sino en la articulación de ésta, con los actores y procesos que luchan por la vida.

La interculturalidad como horizonte para la decolonización de la vida

Desde una antropología del corazonar hemos discutido que la interculturalidad es una propuesta que surge, no de la academia, sino del acumulado de las luchas sociales de las nacionalidades indígenas y de los pueblos negros por la vida.

Se ha planteado que la interculturalidad es algo que está más allá de lo étnico, mirada en lo que se persiste, que no solo requiere de legitimación legal, sino sobre todo social; que demanda de la desestructuración de los paradigmas homogeneizantes todavía hegemónicos; que la interculturalidad no tiene que vérsela como algo existente (pluriculturalidad), ya dado por la sola co-existencia y reconocimiento instrumental de la diversidad y la diferencia, cuyo sentido insurgente se busca despolitizar (multiculturalidad), sino que es un proceso político que

está por construirse, pero para que dicha construcción sea posible, no se puede descuidar la cuestión del poder; por ello la interculturalidad es un horizonte para la decolonización de la vida.

La interculturalidad tiene dos territorios de lucha, uno en la externalidad que implica luchas por transformaciones estructurales para la decolonización del poder y del saber; y otra ignorada desde los territorios de nuestra subjetividad, esto involucra andar nuestros patios interiores para la decolonización del ser. Una real decolonización pasa primero por la necesidad de la transformación de la subjetividad; la interculturalidad requiere de una revolución del *ethos*, de valores diferentes que nos abran al conocimiento, al re-conocimiento, la valoración, el respeto y la con-vivencia con la diversidad y la diferencia, pues de eso depende el futuro pacífico de nuestras sociedades; pero para que esto sea realidad es necesario una transformación radical de nuestras subjetividades; de ahí que un eje clave para la construcción de subjetividades políticas diferentes es trabajar vitalmente con niñas y niños; transformación de la subjetividad y el *ethos* que solo puede hacerse desde la profundidad política de la afectividad, pues el encuentro con la insoportable diferencia del otro es un acto de amor; por tanto la utopía posible de la interculturalidad requiere que empecemos a corazonar la diversidad y la diferencia, pues la interculturalidad solo será posible desde la insurgencia de la ternura.⁷

Corazonando la metodología⁸

Algo que vuelve apasionante el trabajo de una antropología comprometida con la vida es que va al encuentro de la vida misma, que no se queda en reflexiones alejadas de la realidad, sino que habla a partir de ellas. Para eso, mira la etnografía y el trabajo de campo como métodos que requieren ser reorientados desde las necesidades de la existencia,

pero que nos ayudan a entender la trama de sentidos que teje la alteridad; y que no solo implica disponer y manejar instrumentales teóricos y metodológicos, sino sobre todo, principios éticos y políticos.

Para romper con el sentido positivista, fragmentador, instrumental, homogeneizante y colonizador que ha tenido la investigación social, hay que empezar a evidenciar la potencialidad que las sabidurías del corazón tienen para ofrecernos senderos que nos permitan ir construyendo una metodología más comprometida con la vida.

Desde la perspectiva de las sabidurías insurgentes, la metodología no es sino un camino para poder llegar, y la investigación, un acto de alteridad, un acto dialogal que nos acerca al sentir, al pensar, al decir y al hacer del otro y de nosotros, es un viaje hacia la realidad a fin de comprenderla y transformarla.

Para superar la usurpación simbólica de sentido y de la historicidad de la alteridad de la antropología colonial, su sentido alocrónico que niega la contemporaneidad a los sujetos para transformarlos en objetos de estudio, en simples informantes. Se hace necesario la recuperación de su historicidad, construir una visión alterocrónica que reconozca su contemporaneidad, mirarlos como interlocutores con los cuales conversamos, a fin de hacer posible el encuentro de mundos de vida diferenciados, de cosmos de sentido distintos, que en ese encuentro dialogal pueden aprender, enriquecerse y transformarse mutuamente.

¿Qué nos aportan las sabidurías andinas a una perspectiva metodológica otra?

Encontramos posibilidades para poder construir senderos metodológicos otros, es decir caminos propios para poder llegar.

Uno de los principios fundamentales del mundo andino, es el Kawsay, el vivir, la vida. El escenario donde el *Runa* (ser humano) vive, lucha, y teje la vida es el *Pacha*, que hace referencia a la dimensión de totalidad cósmica, a las dimensiones espacio temporales de la existencia, pues ésta no puede tejerse fuera de un espacio y un tiempo que están interrelacionados, pero a su vez, todo kawsay, toda existencia tiene un por qué; tiene un sentido en el orden del cosmos. En consecuencia, la sabiduría andina nos aporta tres categorías sustentadas en su cosmoexistencia o cosmovivencia, que se enraízan en la perspectiva cósmica del vivir: ‘espacialidad’, ‘temporalidad’ y ‘sentido’.

El principio andino de totalidad expresada en las partes y de éstas en la totalidad, nos aporta la posibilidad de miradas holísticas de la realidad, para entender la espacialidad desde lo macro y lo micro, lo global y lo local y los procesos de glocalización o de mutua interinfluencia.

Desde la temporalidad, las nociones de *ñaupa* (antes) y *quepag* (después); hacen posible miradas sincrónicas para comprender el presente, así como diacrónicas para mirar la historicidad de las culturas, la dimensión que tiene la sabiduría de la memoria, la ancestralidad y la utopía, y abrirnos a historicidades otras cíclicas históricamente subalterizadas.

Para el *runa* (ser humano), así como todo hecho, proceso, fenómeno, problemática, se da en un escenario concreto (espacialidad), tiene también una historia, un proceso (temporalidad), todo en el cosmos comunica, tiene sentido, incluso el sin sentido, tiene sentido; por ello, el sentido se vuelve otra categoría clave para comprender el cosmos de significantes, significados y significaciones que trasciende la percepción racional de la existencia.

El principio de complementariedad, reciprocidad y correspondencia muestra que nada existe aislado, sino en interrelación, en inter-

acción continua, en con-vivencia con su complemento correspondiente, el *hanan* y el *urin* (arriba y abajo), lo *cari* y lo *huarmi* (masculino y femenino). Para Occidente se trata de polaridades opuestas y antagónicas; en el mundo andino, de una complementariedad que se da no en la oposición, sino en la diferencia. Esto nos aporta una mirada sistémica, integral e integradora, relacional de la realidad y la vida. Para enfrentar el carácter individualista y competitivo de Occidente, las sabidurías andinas aportan una perspectiva comunitaria que trabaje con enfoques colectivos colaborativos.

Desde perspectivas políticas, el proceso de lucha por la vida de los pueblos subalternizados hizo visible la existencia de la riqueza de la diversidad y la diferencia. Desde perspectivas metodológicas esto impone romper la visión en singular y empezar a hablar desde la pluralidad y las diversidades. Frente a la arrogante noción de universo de Occidente con la que impuso una sola mirada de la vida, las sabidurías aportan la de cosmos, de pluriverso, de multiverso. Frente a la de universalidad homogeneizante de la ciencia, las sabidurías hablan desde la pluridiversidad a fin de mirar las dimensiones políticas insurgentes de la diversidad y la diferencia.

Para comprender el cosmos diferenciado de sentido de la diversidad y la diferencia se debe plantear los enfoques comparativos; así por ejemplo: desde el género, desde lo generacional, desde la comparatividad social, étnica, regional, de las subjetividades, de las comunidades, de las conductas reales e ideales, etcétera. Una necesidad metodológica, pero sobre todo ética y política, al trabajar con la diversidad y la diferencia, es no olvidar la diversidad y diferencia que habita al interior de esa misma diversidad y diferencia, a fin de no homogeneizarlas.

La lucha por la existencia de los pueblos sometidos a la dominación nos aporta enfoques decolonizadores no solo de la teoría, de la metodología y de la praxis, sino de la propia vida. No buscamos acercarnos

a la realidad, a la vida, solo para estudiarlas, sino para aportar a su transformación, pues si la Antropología es la ciencia del sentido, plantea la búsqueda y construcción de isotopías o ejes de sentido contra hegemónicos, que nos permitan construirnos sentidos éticos, políticos, estéticos y eróticos otros distintos de la existencia.

Corazonamientos para concluir el caminar

La descolonización de la Antropología y del trabajo etnográfico impone la necesidad de una radical interpelación teórica metodológica, pero sobre todo ética y política a nuestra praxis.

La Antropología, como ciencia de la alteridad, debe dejar de ser la ciencia de la otredad y mostrarse también como ciencia de la mismidad; como otra forma de decolonizarla. Es necesario hacer estudios de pares para empezar a comprender las tramas de sentido de nuestros colectivos de trabajo preguntarnos: ¿qué tipo de antropología estamos haciendo?, ¿para qué?, ¿para quienes?; y lo más importante ¿qué tipo de sujeto, y qué horizonte de existencia estamos aportando a construir?, ¿estamos comprometidos o no con la vida?

Frente a las certezas de los discursos de verdad del poder, se vuelve necesaria una pedagogía del error, que nos permita aprender de nuestras equivocaciones; debemos abrirnos a la incertidumbre, a lo imprevisible, al caos, al error, entender que más importantes que los diagnósticos son los sueños; el investigador tiene que estar abierto al asombro, al misterio, no busca encontrar certezas, sino comprender las complejidades de los procesos de la realidad.

Una trágica limitación del conocimiento racional-conceptual es haber hegemonizado el uso de los sentidos externo preceptores –vista y oído– como las únicas fuentes de conocimiento. Heredera de esa racio-

nalidad positivista, la Antropología colonial, hizo de la ‘observación’, –por más participativa que aparezca–, su método ideal de conocimiento, conduciendo a las otras facultades, como la imaginación, la sensibilidad, los afectos, las emociones, los deseos, como a los otros sentidos, el gusto, el tacto, el olfato, a los territorios de lo irracional, a los espacios marginalizados y subterráneos del conocimiento, produciendo así, un saber fragmentado y fragmentador. Es imprescindible empezar a construir un saber in-corporado, corporeizado, pues la realidad se inscribe en el cuerpo y el cuerpo habla. Si la Antropología busca conocer e interpretar desde miradas holísticas (totales) y sistémicas (integradas e integrales) la totalidad del mundo del sentido y del sentido del mundo, es necesario in-corporar la totalidad de los otros sentidos, la totalidad del cuerpo, como posibilidades de conocimiento, pues solo así podremos descubrir la totalidad del sentido.

Hay que corazonar una antropología de los sentidos, que vea las dimensiones simbólicas del cuerpo, la comida, los olores, que nos de-vele las sabidurías de los sabores, y los sabores de las sabidurías; que se acerque a las emociones, las sensibilidades, el género, las masculinidades y feminidades, la sexualidad, el placer, la risa y la alegría; de la pena, del miedo, las sensaciones, que son las que nos dan el verdadero sentido de lo humano, pues el ser humano no es solo razón y lo que piensa, sino lo que siente, lo que vive y lo emociona; debemos aprender a corazonar para mirar, redescubrir y comprender las vibraciones y sonidos, las texturas y los colores con los que están pintadas la realidad y la vida, y que son isotopías claves en los procesos de encuentro o desencuentro interculturales.

Una grave limitación de la escritura etnográfica colonial es haber construido textos monofónicos en donde la voz del etnógrafo tiene la hegemonía, se construye una escritura ventrílocua en la que la voz del otro queda silenciada, lo que hace de la escritura otro acto colonial. Hoy, para decolonizar de la escritura etnográfica, es urgente tejer textos po-

lifónicos en los que se escuchan diversas voces: la voz de los interlocutores desde sus propias enunciaciones, narrativas y discursos; de los autores, con cuyas fuentes hemos dialogado; y por sobre todo que se escuche nuestra propia voz. Es imprescindible dejar claro el lugar denuncia-ción (Gómez) desde donde hablamos, evidenciando la presencia activa de nuestra subjetividad y afectividad. Se hace necesaria una escritura etnográfica polifónica que recoja las diversas voces a través de las cuales habla la vida y la cultura y que refleje la poética de la existencia, para desde el calor del corazón, romper la frialdad epistémica que tienen hoy los textos etnográficos.

Si trabajamos por una antropología del corazonar, que busca a través de su propia palabra y de las voces de los interlocutores, de sus historias y de su sabiduría que hable la vida, como otra forma de descolonizar las metodologías; creemos que sería más correcto empezar a hablar y trabajar no solo historias de vida, sino historias desde la vida, ya que siempre hemos estado hablando por y de los otros, pero no desde sus propios mundos de vida, que implica escuchar desde la profundidad de su existencia.

Dentro de esa polifonía de voces hay que empezar a escuchar y aprender de lo que nos enseña la sabiduría del silencio, no solo aquello que se dice, sino también el sentido que encierra lo que se calla; aprender a leer los signos de lo que no es fácilmente perceptible, pues, comprender el mundo del sentido implica hacer visibles los rostros de lo invisible, develar la dimensión espiritual y cósmica que habita en todo lo existente.

Frente a la solemnidad del quehacer científico, que desterró la subjetividad, la afectividad y la alegría de su quehacer, se hace necesario incorporar las dimensiones de subjetividad, de afectividad y de alegría, las dimensiones lúdicas, recuperar la dimensión poética de la existencia en el quehacer investigativo y académico, debemos reír más, aprender y

compartir lo aprendido con alegría; no debemos olvidar que deben ser la existencia y la felicidad, el horizonte de nuestro trabajo, pues para la sabiduría de los Runas, se trata del Sumak Kawsay, el buen vivir, que implica la necesidad de sentir, de pensar, de decir, de hacer, de tejer la vida desde el corazón, con amor y alegría y desde dimensiones cósmicas y espirituales.

Miramos el Sumak Kawsay como expresión de la cosmoexistencia de los pueblos indios, que emerge de sus luchas por la vida, no es sinónimo de 'otro desarrollo', como quiere usurparlo el poder, pues no tiene que ver con el vivir bien o mejorar la calidad de vida que impone el capitalismo; el Sumak Kawsay tiene que ver con dimensiones cósmicas y espirituales que hagan posible el equilibrio y la armonía con la naturaleza y entre todos los seres que la habitan; para ello se hace necesario la recuperación del sentido, femenino, afectivo y espiritual del vivir. El Sumak Kawsay plantea la necesidad de transformaciones subjetivas, civilizatorias y existenciales.

En esas dimensiones de existencia del Sumak Kawsay, dentro del orden del Pacha, el ser humano (Runa) es la Chacana, el puente cósmico entre los diversos mundos; y dentro del ser humano, la Chacana, el puente que hace posible seguir tejiendo la sagrada trama de la vida, es el corazón; por eso la alegría debe habitar siempre en el corazón del ser humano, para que sea posible el Sumak Kawsay, el buen vivir. Es también la fuerza del corazón lo que hace posible que podamos corazonar, no solo las metodologías, las epistemologías, sino sobre todo, la propia vida.

Hoy no se trata solo de la decolonización de la antropología, sino de cómo aportamos para hacer una revolución del sentido, una guerrilla antiepidémica, la insurgencia de los símbolos y los imaginarios que nos permitan fundar una propuesta civilizatoria distinta, que termine con la irracionalidad de la razón en que se fundamenta la actual civilización de muerte que representa Occidente, para construir una civiliza-

ción de la vida, que se alce desde nuestras sabidurías del corazón, desde nuestras raíces de ancestralidad andinas y comunitarias, desde nuestros propios territorios del vivir, del luchar, del nombrar y del decir; solo construiremos una antropología con rostro propio y comprometida con la vida, que contribuya a la configuración de un horizonte civilizatorio en función de la existencia, la humanidad y el cosmos.

Hay que continuar trabajando en una estrategia integral para la vida, reconstituyendo y dando un sentido distinto a la cotidianidad, en la perspectiva de la construcción de otro tipo de subjetividades políticas e históricas. Esto implica trabajar la perspectiva de la liberación de la subjetividad en una revolución del *ethos* que nos construya como seres humanos en plenitud de dignidad, y por tanto incapaces de ser manipulados por el poder, ese es otro escenario al que puede aportar la antropología.

Hay que crear una civilización que haga posible el desarrollo multicolor de todas las culturas, que recupere el amor, la sensibilidad, que construya una humanidad en la ternura, en otras de alteridad no solo entre los seres humanos, sino de éstos con todo lo existente en la naturaleza y el cosmos.

Este es un tiempo fundacional, en cuya dialéctica se anuncia la negación de una forma de civilización que se niega a sí misma para abrir un tiempo, otro, esta es la era del Pachakutic del sentido, de un sentido civilizatorio alternativo que tiene como horizonte la vida, que todos debemos aportar a construir.

Este es un tiempo que requiere de sujetos y subjetividades diferentes, de discursos y prácticas otras, de formas organizativas, de acciones, de propuestas programáticas y políticas otras que respondan a las exigencias de la actual realidad que enfrenta el mundo y la vida. Tiempo en que debemos seguir intransigentemente militando por los sueños, la

ternura y la materialización de las utopías, por la construcción de una historia que no llegó a su fin, sino que por el contrario, todavía está por hacerse.

Estos son retos que modifican las concepciones teóricas, metodológicas, éticas y políticas, así como las tareas y los caminos no solo de las ciencias en general y de la antropología en particular, también el de las universidades, y, fundamentalmente, los de la propia vida.

Lo que sigue siendo un difícil reto ético y político para una real decolonización, es reconocer autocríticamente, como la colonialidad del poder, del saber y del ser, atraviesan nuestros propios sentimientos, pensamientos, discursividades, subjetividades, imaginarios, cuerpos y prácticas de vida cotidiana; una evidencia de aquello es como la colonialidad de la afectividad sigue impidiendo la presencia de la ternura, de la sensibilidad, de la poética en las reflexiones de un pensamiento que se plantea como decolonizador. El reto que tenemos es comprender que la decolonización del saber y del ser, debe empezar por nosotros mismos, por interpelar el sentido de lo que somos, de lo que hacemos y de cómo vivimos.

A esto pretende contribuir una antropología del corazonar comprometida con la vida, que ve que las posibilidades para su recreación y transformación están en la articulación con los actores y los procesos de lucha por la vida; en los horizontes que ofrecen las sabidurías insurgentes, en su potencial sobre todo ético y político, para desde ellas y desde la afectividad, empezar a corazonar, no solo la academia, sino sobre todo, la propia vida; pues lo que está en juego no son solo cuestiones epistémicas, sino sobre todo, la construcción de horizontes civilizatorios y de vida, y de sentidos, políticos, éticos, estéticos y eróticos otros, distintos de la existencia.

Fuentes con las que hemos conversado

Escuela de Antropología Aplicada / V.V. A.A.

- 2000 *Diálogo intercultural: Memorias del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada*. Escuela de Antropología Aplicada, UPS. Quito
- 1999 *Reflexiones sobre Interculturalidad*. Escuela de Antropología Aplicada, UPS. Quito.
- 1996a *De la protesta a la propuesta: Memorias de los talleres de Antropología Aplicada*. UPS. Quito.
- 1996b *Identidades Urbanas*. Escuela de Antropología Aplicada, UPS. Quito: Abya-Yala.
- 1996c *Identidades en construcción*. Escuela de Antropología Aplicada, UPS. Quito: Abya-Yala.
- Guerrero, Patricio
- 2007 *CORAZONAR una antropología comprometida con la vida: Nuevas miradas desde Abya-Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser*, FONDEC, Asunción Paraguay.
- 2003 *Usurpación simbólica, identidad y poder: La fiesta como escenario de lucha de sentidos*. Quito: UASB, Abya-Yala y CEN.
- 2002(a) “La Cultura. Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia”. Escuela de Antropología Aplicada-UPS. Quito: Abya-Yala.
- 2002(b) *Guía Etnográfica. Para la sistematización de datos de la diversidad y diferencia de las culturas*. Escuela de Antropología Aplicada-UPS. Quito: Abya-Yala.
- 1999 “La interculturalidad solo será posible desde la insurgencia de la ternura: Notas sobre interculturalidad”, en: *Reflexiones sobre interculturalidad*. Primer Congreso Latinoamericanos de Antropología Aplicada “Diálogo Intercultural”. Escuela de Antropología Aplicada. UPS. Quito.
- 1997 *Antropología Aplicada*. Escuela de Antropología Aplicada-UPS. Quito: Abya-Yala.
- 1993 *El saber del mundo de los cóndores: Identidad e insurgencia de la cultura andina*. Escuela de Antropología Aplicada. Quito: Abya-Yala.

Kowi, Ariruma

- 2005 “Barbarie, civilización e interculturalidad”. En: *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: Reflexiones Latinoamericanas*, Walsh Catherine (editora). Quito: UASB Abya-Yala.

Seattle, Jefe Indio

- 1998 *La carta del jefe indio Seattle. Acku Quinde*, Sistema de Bibliotecas campesinas de Cajamarca, Perú.

Stermann, Josef

- 1998 *Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.

Viejo Antonio

- 2000 *Desde las montañas del sureste mexicano (cuentos, leyendas y otras posdatas del Sup Marcos*. Recopilación y notas Alguen. México: Plaza Janes Editores S.A.

Notas

- 1 La colonialidad hace referencia a una matriz colonial-imperial de poder que se encuentra vigente desde la conquista, y aun después de la superación del colonialismo, que se revitaliza con la supuesta independencia y la creación de los Estados nacionales y se recrea en tiempos de globalización. La colonialidad continúa operando en tres niveles claves: la ‘colonialidad del poder’, para el control de la economía, la política, la cultura, la naturaleza y la vida; la ‘colonialidad del saber’ que opera a nivel epistémico, filosófico, científico, para la subalternización de las lenguas y los conocimientos; y la ‘colonialidad del ser’ para el dominio de la sexualidad, de las subjetividades, las sensibilidades, los imaginarios y los cuerpos; que operan no separadas, sino interrelacionadas a fin de lograr el control absoluto de la vida.
- 2 Así como la existencia del *colonialismo* hizo necesario procesos de lucha por la *descolonización*, la vigencia de la *colonialidad* demanda luchas por la *decolonialidad*, que no se limitan a buscar solo la transformación social, estructural institucional y las bases materiales de la dominación, como han planteado las luchas por la descolonización, sino que la decolonialidad no solo busca transformar el poder, sino construir un poder ‘otro’ (Walsh), por eso se plantean como eje la decolonización del saber y sobre todo del ser; la transformación de la subjetividad y la cuestión de la existencia.

- 3 La noción de ‘pensamiento otro’, viene del árabe-islámico Abdelkebir Khatibi, que plantea la necesidad no de otro pensamiento, sino de un pensamiento ‘otro’, un pensamiento que emerge desde los actores subalternizados por el poder y que radicaliza la diferencia en perspectivas insurgentes de liberación; lo que implica una estrategia radical otra, para la lucha por la decolonización, vista esta, no solo como un asunto epistémico y político, sino fundamentalmente de existencia.
- 4 Una evidencia de ello es que la Escuela, como parte del proceso de decolonización de la antropología y de la academia, introduce en su pensum, un módulo sobre *Introducción al Pensamiento no Occidental*, (1998) a fin de cuestionar el sentido eurocéntrico de la ciencia y, en particular de la antropología, y hacer evidente que la cultura, como construcción de sentido, ha estado presente en la historia humana, milenios antes de que los griegos construyan las bases del pensamiento occidental hegemónico disciplinar; de ahí que dicho módulo ofrece un acercamiento a textos no de la inteligencia occidental europea dominante, sino a fuentes de sentido, de las sabidurías ancestrales no occidentales, presentes en el pensamiento de la sabiduría Egipcia, Hindú, China, así como en la sabiduría de las culturas de Abya-Yala, como la Azteca, Maya, Inca, y la sabiduría amaútica y shamánica.
- 5 Sobre la dimensión política de la cultura y la dimensión cultural de lo político, la Escuela de Antropología Aplicada de la UPS venía trabajando en los talleres de sus encuentros presenciales con las y los estudiantes, dichas perspectivas, para mirar la cultura como un escenario de disputas de sentido. Al respecto puede consultarse: *De la protesta a la propuesta: Memorias de los talleres de Antropología Aplicada*. Quito: Abya-Yala. 1996; Patricio Guerrero, *Antropología Aplicada*. Escuela de Antropología Aplicada, UPS. Quito: Abya-Yala. 1997; *Reflexiones sobre Interculturalidad*. Escuela de Antropología Aplicada, UPS. Quito: Abya-Yala. 1999; *Dialogo Intercultural: Memorias del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada*. Escuela de Antropología Aplicada, UPS. Quito. 2000; Patricio Guerrero, *La Cultura: Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Escuela de Antropología Aplicada UPS. Quito: Abya-Yala. 2002.
- 6 Una ampliación teórica y etnográfica de los procesos de usurpación simbólica y de insurgencia simbólica se puede encontrar en nuestros trabajos: *Usurpación simbólica identidad y poder*, UASB/Abya-Yala/CEN, Quito, 2003/ y, *El saber del mundo de los cóndores: identidad e insurgencia de la cultura andina*, Escuela de Antropología Aplicada. Quito: Abya-Yala. 1993.
- 7 Patricio Guerrero. “La interculturalidad solo será posible desde la insurgencia de la ternura: Notas sobre interculturalidad”, en: *Reflexiones sobre interculturalidad*. Primer Congreso Latinoamericanos de Antropología Aplicada “Dialogo Intercultural”. Escuela de Antropología Aplicada, UPS. Quito. 1999.

- 8 Los textos: *Corazonar las metodologías desde las sabidurías insurgentes*; y, *Notas para el trabajo de campo*, del citado texto del Corazonar, ofrecen mayores referentes sobre esta propuesta; al igual que: Patricio Guerrero, *Guía etnográfica para la sistematización de datos sobre de la diversidad y la diferencia de las culturas*, Quito: Abya-Yala. 2003.